



## EL NÚCLEO ÉTICO DE LOS TEMAS FILOSÓFICOS CAPITALES

## THE ETHICAL CORE OF THE MAIN PHILOSOPHICAL THEMES

**Roberto J. Walton**

Universidad de Buenos Aires

Buenos Aires

[grwalton@fibertel.com.ar](mailto:grwalton@fibertel.com.ar)

**Resumen:** El propósito del artículo es esclarecer el modo en que los principales problemas tratados por J. Iribarne giran en torno de cuestiones éticas. Se subrayan dos lados del problema ético. Por un lado, se muestra el papel del cuerpo propio, la habitualidad, la memoria y la creciente moralización en la constitución de la identidad personal. En este proceso, una teleología individual se dirige hacia grados más elevados de libertad por medio de actos autónomos y racionales. Por el otro, una teleología intersubjetiva da lugar a un habitar ético en el mundo que exige tanto actuar del modo más correcto de acuerdo con nuestras particulares posibilidades como estar vinculado con los otros por medio de lazos de amor. Finalmente se intenta mostrar la relación entre ética y el sentido de la vida a través de un análisis de preguntas referidas a la finitud, la esperanza y la muerte.

**Palabras clave:** J libertad, intersubjetividad, ética, metafísica.

**Abstract:** The purpose of the article is to shed light on the way in which the main problems examined by J. Iribarne turn on ethical issues. Two sides of the ethical problem are stressed. On the one hand, the role of the living body, habituality, memory, and increasing moralization in the constitution of personal identity is highlighted. In this process, an individual teleology is directed to higher degrees of freedom by means of autonomous and rational acts. On the other hand, an intersubjective teleology brings forth an ethical dwelling in the world that entails both acting in the most correct manner according to our particular possibilities and being linked with the others by bonds of love. Finally, an attempt is made to show the relationship between ethics and the meaning of life through an analysis of issues that concern finitude, death, and hope.

**Key Words:** Freedom, Intersubjectivity, Ethics, Metaphysics.

El puñado de cuestiones centrales con las que hoy podemos contemplar la obra filosófica de Julia Iribarne compone de la libertad, la intersubjetividad, la ética, la metafísica y el sentido de la vida. El centro de la reflexión se encuentra en la cuestión ética. La libertad y la intersubjetividad se presentan como los estadios de un ascenso a la cumbre ética; la metafísica y nuestra condición vital

como el descenso una vez adquirida la claridad deseada para abordarlos. Los primeros pasos conciernen a condiciones de posibilidad de la ética, y los siguientes a lo que permite un habitar ético en el mundo. Son temas que, aunque tienen sus momentos de aparición o de más clara manifestación, no se suceden en el tiempo sino que se integran en una totalidad viviente porque las etapas anteriores inician el camino hacia las posteriores y quedan incluidas en estas.

## 1. EL DESARROLLO DE LA ÉTICA

La primera obra, *La libertad en Kant* (1981) muestra como una innovadora gnoseología abre el camino hacia una no menos novedosa metafísica que busca y explicita lo incondicionado en el uso práctico de la razón. La tarea kantiana de señalar la razón como naturante o constituyente implica comenzar a indicar su contenido positivo y a mostrar su identificación con la libertad. Este camino conduce a la demostración de la realidad de la libertad a través del ejercicio de una voluntad identificable con el querer racional. El ejercicio de la autonomía en el orden moral señala al hombre como sede de un orden inteligible en la medida en que tal autonomía es inconcebible en el mundo sensible. Este problema ha de recorrer toda la investigación ulterior de Iribarne enriqueciéndose con nuevas perspectivas. En un Prólogo para esta obra, Eugenio Pucciarelli afirmó: "No es solo exégesis sino compromiso con el problema mismo, que es de todos los hombres sin consideración a los términos en que se manifiesta en distintas épocas y lugares. Su actitud es, por lo tanto, genuinamente filosófica". Podemos extender esta consideración a cada uno de los restantes temas.

El segundo tema capital en la reflexión de Iribarne es la intersubjetividad. La cuestión es desarrollada en el libro *La intersubjetividad en Edmund Husserl*, que se compone de dos volúmenes que aparecieron en 1987 y 1988. Esta obra sirve como base para la ulterior publicación en 1994, por una editorial alemana dedicada a la fenomenología, de *Husserls Theorie der Intersubjektivität*. En estos escritos se nos presenta una visión exhaustiva del problema del otro en las múltiples facetas desplegadas por el fundador de la fenomenología con una segura comprensión de la trabazón profunda y la íntima coherencia de los temas. De ese modo, a través de la cohesión y solidaridad de sus partes componentes, se pone de relieve el carácter unitario de la teoría husserliana y el sentido de la afirmación "llevo a los otros en mí" en cuanto en ella se manifiesta el pensa-

miento que vivifica al todo. No se trata de un mero llevar porque soy responsable por el otro tanto como lo soy por mí mismo. El mérito de esta obra es haber puesto de relieve el gran giro efectuado por el pensamiento de Husserl no reside tanto en la descripción de las estructuras del mundo de la vida como una consecuencia del desarrollo de la fenomenología genética, sino más bien en la "localización de la intersubjetividad en el ámbito trascendental" y en la paralela exposición de una teoría unitaria como sólido fundamento para ulteriores reflexiones.

Libertad e intersubjetividad debían necesariamente, como ya se anticipaba en las dos primeras obras, converger en la ética como tercera cuestión capital y núcleo de la obra *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología* (2002). Este libro no solo es central para este nuevo tema sino que nos proporciona la clave en torno de la cual gira el tratamiento de los problemas que estamos considerando. La razón de ello es que contiene un análisis de los aspectos esenciales a los que Husserl dedicó su atención en el terreno de la fenomenología genética, esto es, la síntesis pasiva, los instintos y la comunidad del amor. Se subraya que el carácter novedoso de la fenomenología trascendental husserliana respecto de otras filosofías trascendentales reside en la concepción de instintos trascendentales capaces de instituir un sistema de aprehensión del mundo y fundar el vínculo intersubjetivo. Un punto importante es el señalamiento de los nexos con Leibniz: el camino transitado por Husserl durante treinta años para abrir con derecho la ventana de las mónadas; la común referencia de las mónadas al mundo, que, para Husserl, adquiere el carácter de una constitución por parte de la subjetividad trascendental; y el reconocimiento del movimiento común de las mónadas hacia el telos que las orienta de acuerdo con la concepción leibniziana de una república de espíritus. Iribarne destaca que "la intención última del pensamiento husserliano es ética"<sup>1</sup>, y se detiene en el análisis de aspectos esenciales como la síntesis pasiva, los instintos y la comunidad del amor, es decir, los problemas a los cuales Husserl dedicó su atención una vez que efectuó el giro hacia la fenomenología genética.

Una ética consciente de sus implicaciones ha de conducir a otro tema capital: la metafísica. En *De la ética a la metafísica* (2007), el esfuerzo se encamina

<sup>1</sup> IRIBARNE, Julia V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, Buenos Aires: Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Nº 46, 2002, p. 271.

a desarrollar una antropología trascendental que ha de mostrar cómo desde un experimentar, estimar y querer elemental, instintivo y no-objetivante, el ser humano se eleva a una concepción crítica del conocimiento, del valor y de la acción. A partir de la autorreflexión, el sujeto se comprende en la más radical capacidad de autorresponsabilidad, y culmina en el amor al prójimo como un valor absolutamente obligatorio e incomparable con valores objetivos. Iribarne nos muestra cómo en el pensamiento de Husserl se hace manifiesta una intención renovadora que no se despliega solo en la ciencia sino en la transformación de la vida misma. El análisis ético conduce a cuestiones últimas de índole metafísica ligadas a la vida fáctica, es decir, al hecho de nuestra acción en el mundo en tanto convocados a realizar la teleología inherente a la humanidad racional y responder al llamado de Dios como fuente de la teleología. El cumplimiento de esta teleología implica precisamente la realización de la comunidad ética como comunidad del amor. La subjetividad trascendental, con su arraigo en el ser humano real, su carácter histórico, su fundamento teleológico y su proyección infinita tiene un carácter metafísico que otorga un sentido totalizador a la finitud humana. En razón de su proyección infinita, el universo intersubjetivo se encuentra teleológicamente orientado hacia y por Dios como principio de perfección.

En *Fenomenología y literatura* (2005) ocupa un lugar central el análisis de los problemas de la esperanza y la libertad. La esperanza es comprendida bajo la doble figura del don porque no es el resultado de la propia voluntad ni de un mandato ajeno, y de la entrega porque ilumina el futuro de tal modo que el porvenir así intencionado refluye sobre el presente. El análisis de la libertad se desarrolla dentro del contexto que ofrecía en Francia la reflexión filosófica de Merleau-Ponty, Camus y Sartre. La obra se cierra con dos estudios sobre Borges. En el logrado intento de convertirse en un eco filosófico de su pensar poético, Iribarne se detiene en aquellas expresiones literarias que favorecen una descripción más acertada de los fenómenos.

En su último libro *En torno del sentido de la vida. Ensayos fenomenológico-existenciales* (2011), Iribarne desarrolla, de modo magistral, la exigencia formulada por Husserl en el Epílogo a las *Meditaciones cartesianas*, donde se refiere a la necesidad de tratar los "problemas ético-religiosos", es decir, "los pro-

blemas de la facticidad contingente, de la muerte, del destino, de la posibilidad de la «auténtica» vida humana, [...]”<sup>2</sup>. En esta línea, el tema del sentido de la vida sobrevuela, en una estrecha imbricación, el tratamiento de los temas de la finitud, la muerte y la esperanza. A través de esta meditación asistimos a un bello y esclarecedor análisis de la existencia humana, con referencias a variadísimas formas y situaciones en que ella puede ser vivida. Es un libro sobre nuestra vida, y cada uno de nosotros podrá sentirse involucrado en la diáfana descripción de sus pulsaciones, de sus incertidumbres y riesgos, de las oportunidades para conferirle o encontrar su sentido, y, por tanto, de vivir con posibles certezas salvadoras. En la dimensión de la inmanencia subyace una esperanza en el devenir futuro de la humanidad como convivencia, y en la dimensión de la trascendencia se atisba la incidencia de un sentido mayor que confiere perdurabilidad a nuestros más elevados afanes cotidianos. Con los análisis de este libro final se consuma el camino descendente desde la cumbre ética alcanzada en los libros anteriores hacia el valle fértil en que se ha cultivar la tarea de “un *vivir despierto* a favor del desarrollo, no solo de la propia personalidad, sino de la del *alma germinal* de los otros”<sup>3</sup>.

Han quedado señalados de esta manera los momentos fundamentales en el desarrollo de la obra filosófica y ética de Iribarne. Uno de los aportes originales es la propuesta de fundamentación de una ética trascendental a partir de la igualdad de los seres humanos como el sentido propio de las operaciones trascendentales que hacen posible la experiencia del otro. Con otras palabras, nuestro modo de acceso a y de revelación de los otros —es decir, la constitución de los otros— implica considerarlos, de un modo análogo a nosotros mismos, como sujetos de carácter absoluto, es decir, como sujetos trascendentales. El ego y el alter ego son iguales en tanto constituyentes y en tanto constituidos. En esta igualdad trascendental inherente a las operaciones por las que cada uno accede al alter ego, y el alter ego accede al propio yo, se encuentra el fundamento trascendental de la ética. Respecto de este valor equi-primordial, Iribarne retoma la distinción entre trascendental y noumenal que Kant establece en relación con la libertad, y afirma que “con el fundamento de tal igualdad

<sup>2</sup> HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, ed. Stephan STRASSER, La Haya: Martinus Nijhoff, 1963, p. 182.

<sup>3</sup> IRIBARNE, Julia V. *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Husserl*, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional / San Pablo, 2007, p. 117.

trascendental en un estrato superior de constitución surge como idea, en el sentido kantiano, la igualdad que denominamos «noumenal» y que opera teleológicamente como dimensión utópica —en el buen sentido del término— del curso de la praxis<sup>4</sup>. Al operar teleológicamente como polo de atracción de la praxis, la igualdad noumenal proporciona un criterio de justificación para las normas morales. La moral es presentada como la normatividad que regula la acción, y tiene su fundamento en los principios descubiertos por la ética. Esta reflexión tiene como propósito dar un paso más que prolonga el pensamiento de Husserl.

Veamos ahora cómo se articulan las ideas fundamentales que se han desarrollado en relación con el núcleo ético. A pesar de que cada polo es casi concéntrico con el otro, porque el amor a sí mismo es indiscernible del amor al prójimo, se puede decir que las ideas de Iribarne giran en torno de dos polos. Son aquellos que designa con los títulos “experiencia de centramiento” y “experiencia de descentramiento”<sup>5</sup>. Uno concierne a la acción racional y autónoma de la persona y a su identidad y vocación. El acento está puesto en este caso más bien en lo a lo propio de cada individuo subjetivo. El otro polo atañe a la teleología comunitaria, a su fundamento divino, y al habitar ético en el mundo a que da lugar: “Lo que la fenomenología muestra es que cada mónada singular, así como también el todo monádico, se hallan siempre en vías de una concordancia creciente, cada uno consigo mismo y respecto de los demás. Este es el sentido de la racionalidad del telos”<sup>6</sup>.

## 2. LA ARTICULACIÓN DE LA ÉTICA: I. TELEOLOGÍA SUBJETIVA E IDENTIDAD PERSONAL

Un problema central enfatizado por Iribarne es dar una respuesta a la pregunta acerca de cómo es posible constituir una personalidad moral única e irrepetible a partir del anónimo fluir originario de la vida. A partir de un subsuelo pasivo de carácter instintivo se desarrolla una individualidad que adquiere caracteres cada vez más elevados en un proceso de génesis de la propia identidad a partir de tomas de posición y de un ejercicio crítico respecto de ellas. Esto

<sup>4</sup> IRIBARNE, J. V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 302 s.

<sup>5</sup> Cf. IRIBARNE, Julia V. “Acerca de los avatares del llegar a ser «uno» mismo”, en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, Tomo XLIV — Año 2010 (Primera Parte), pp. 58-62.

<sup>6</sup> IRIBARNE, J. V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 287.

implica una lucha, impulsada por la disposición y la aspiración a la racionalidad, contra las modalidades de la caída en la pasividad que se asocia con la carencia de un proyecto orientado hacia valores superiores. La vida humana personal se desarrolla en grados de reflexión sobre sí misma y de responsabilidad por sí misma hasta la captación consciente de la idea de autonomía. La persona puede dejarse impulsar por poderes de la pasividad, es decir, por impulsos, costumbres o la autoridad, pero llega a ser libre y autónoma cuando su obrar sigue a la normas que sirven de fundamento a un obrar racional. No obstante, responde también a un llamado que le llega desde la profundidad de su ser. Se trata de su deber subjetivo en el que se expresa el verdadero yo persona. Recordando las tres conferencias de Husserl sobre el ideal de humanidad en Fichte, Iribarne subraya que como seres libres no estamos obligados a permanecer en el estrato de la visión del mundo en que nos encontramos presos sino que podemos avanzar hacia un estadio superior. Puesto que la última palabra la tiene una razón en su triple manifestación teórica, emocional y práctica, Iribarne afirma: "La mayor exigencia de Husserl se vincula a la oposición entre originalidad y convencionalidad como la lucha eterna entre la vida en la razón perezosa y la vida que se une a lo nuevo"<sup>7</sup>.

En la constitución de la identidad personal, Iribarne pone énfasis en el papel del cuerpo propio, la memoria y las habitualidades. Ante todo se encuentra la situación del estar aquí de la conciencia en virtud de su condición de conciencia encarnada. La identidad del yo comprende un saber de su ser encarnado con una ubicación corporal que se vincula desde un "aquí" con el entorno, es decir, con el mundo y en última instancia con la tierra. Todo lo que concierne al cuerpo vivido es condición trascendental del desarrollo de la persona humana. Y la experiencia del movimiento del cuerpo vivido es la primera forma de libertad. Así, la subjetividad monádica nace como un organismo que llega a ser experimentado como cuerpo propio y se diferencia del otro desplegando su propia historia y respondiendo a una vocación como expresión de una teleología inmanente.

La memoria tiene un papel clave en la organización de nuestra identidad. El análisis reflexivo muestra que la relación intencional en los actos de rememoración no es tan simple como la que se presenta en el caso de la percepción. Se

<sup>7</sup> IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, pp. 101, 142 s.

debe distinguir entre la orientación directa de la mirada hacia lo rememorado como lo que se manifiesta en primer lugar, y un acto en principio oculto que es rememorado al mismo tiempo y que tiene su yo rememorado en tanto correlato del objeto rememorado. Hay una doble referencia al yo que concierne de un lado a la rememoración del yo como vivencia presente y del otro a lo que está implícito en ella como fragmento de la vida pasada del yo. Esta situación puede reiterarse de modo que me encuentro con una infinitud de yoes porque a cada punto del pasado rememorado en esta reiteración corresponde un presente con un nuevo yo rememorado. Se da así, con la posibilidad de rememorarse en diferentes situaciones, esto es, una pluriestratificación del yo sin pérdida de su identidad.

En virtud de que emergen en él habitualidades como resultado de la sedimentación de la experiencia pasada, el yo alcanza una tonalidad individual que impregna todas sus actividades. La identidad de los niños y de las personas maduras evoluciona sobre la base de disposiciones que se relacionan con el cuerpo animado y atañen a la percepción, el comportamiento, los intereses, las valoraciones, la captación del pasado y nuestros proyectos. Por tanto, la identidad es una tarea en la que se han de construir habitualidades que puedan integrarse de un modo armonioso en el todo de las mónadas. Se trata de un horizonte que regula el ejercicio de la libertad.

Por tanto, puede imponerse a la propia vida un estilo unitario como habitualidad ética o habitualidad de la universal autorresponsabilidad. Iribarne se ocupa de la moralización creciente de la persona a través de tres momentos. Ante todo se encuentra la adopción de una tradición con sus vigencias, esto es, una reactivación de las habitualidades valorativas del pasado. El segundo momento es el de reducción ética, es decir, la puesta entre paréntesis de esas vigencias a fin de asumir críticamente las valoraciones. Una actitud crítica da lugar a una nueva constitución valorativa y es la condición de posibilidad para una identidad personal en sentido fuerte porque tiene en vista la totalidad de la vida a fin de dar a todas las tomas de posición una forma de acuerdo con el ideal racional. El tercer momento es aquel en que la constitución del futuro solo admite aquellas posibilidades con las que se ha asumido un compromiso moral indeclinable: "La historia de las propias tomas de posición es la historia de la propia persona moral, basada en la estructura temporal de la conciencia intencional, capaz de presentificar sedimentaciones pasadas, habitualidades cogniti-



vas valorativas y también de modificarlas y de innovar a su respecto"<sup>8</sup>. Esta unidad consigo mismo o identidad permanente en las decisiones, que respondan a la elección de una manera de ser, es la verdadera autopreservación. La fidelidad a sí mismo implica la configuración consecuente de la propia vida y la responsabilidad por el propio mundo. Con otras palabras, la existencia auténtica significa una vida total en la que una voluntad vital abarca un conjunto de fines particulares.

En estas reflexiones, Iribarne hace suyas las consideraciones de Hans Rainer Sepp sobre las tres condiciones previas en virtud de las cuales una dimensión ética puede ser incorporada a la teoría fenomenológico-trascendental. Ante todo, esta teoría es, en cuanto tal, una modalidad de la praxis, y, por tanto, puede quedar relacionada en su conjunto con la ética. Además, la teoría fenomenológico-trascendental pone un sentido final para la praxis, y, por consiguiente, es éticamente relevante. Por último, solo ella puede proporcionar una visión de todos los sentidos finales teóricos y prácticos y de ese modo poner de manifiesto el carácter teleológico de la intersubjetividad trascendental como un despliegue que supera la oposición entre teoría y práctica<sup>9</sup>. Sin embargo, la ética no se encuentra por encima de la fenomenología trascendental porque, como ha señalado Javier San Martín, "*el verdadero ser humano es el sujeto trascendental y ser trascendental significa devenir trascendental*"<sup>10</sup>.

### 3. LA ARTICULACIÓN DE LA ÉTICA: II. TELEOLOGÍA INTERSUBJETIVA Y HABITAR ÉTICO

En cada sujeto vive un impulso racional, y este impulso va más allá del sujeto singular porque la aspiración de cada individuo es ser sujeto racional en una comunidad racional. La ética tiene una naturaleza teleológica en tanto se orienta a la constitución de una comunidad universal, de la cual, por derecho en tanto ser racional, ninguna subjetividad puede ser excluida. Hay una interrelación entre creatividad individual y auténtica humanidad porque solo se ejerce una libertad verdadera en tanto miembro de una comunidad que aspira a ser la

<sup>8</sup> IRIBARNE, J. V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 236

<sup>9</sup> IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, p. 157. Cf. SEPP, Hans Rainer. "Husserl über Erneuerung Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität", en GERLACH H.-M. y SEPP H. R. (eds.). *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994, p. 124..

<sup>10</sup> IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, p. 186. Cf. SAN MARTÍN, Javier. "Phénoménologie et Anthropologie", *Études phénoménologiques*, Nº 13-14, 1991, p. 114.

comunidad de todos los hombres. Iribarne presta amplia atención a la exigencia ética husserliana que compromete a cada persona con la comunidad de las mónadas a través de la articulación humanizante en subjetividades de segundo orden que a la vez respeten las singularidades y sean el vehículo de una mutua manifestación de los anhelos más elevados del hombre. En el caso de estas personalidades sociales, el tema de la identidad se relaciona con la institución de habitualidades sociales que provienen de la sedimentación de actos compartidos. Estas nuevas habitualidades pertenecen a cada uno de los sujetos agrupados, pero no en tanto personas singularizadas sino en tanto asociadas unas con otras.

Cada sujeto se hace cargo de la historia sedimentada de los otros. Así vive en una tradición, pero de tal modo que toma posición a su respecto y de ese modo da lugar a una nueva historia a través de una historicidad interna. Del mismo modo que el sujeto puede volverse sujeto ético, la comunidad puede tornarse ética sobre la base de las reflexiones éticas de los sujetos individuales: "Esas reflexiones de los individuos experimentan una comunitarización, se propagan en un movimiento social y producen algo totalmente nuevo y propio del ámbito de la comunidad, tienen efectos sociales y, en el caso extremo, una orientación de la voluntad hacia la autoconfiguración y nueva configuración la transforma en comunidad ética"<sup>11</sup>. El proceso teleológico tropieza, de hecho, con obstáculos y dificultades, y el Estado cumple aquí un papel. No puede ser considerado como un absoluto o como un fin en sí mismo porque recibe su contenido a partir de la referencia a la realización de la comunidad ética ideal. Aparece no solo como un poder ordenador sino como la instancia que posibilita el camino hacia una concordancia y autonomía crecientes de la totalidad de la intersubjetividad trascendental.

La finalidad inherente a la vida constitutiva de la mónada individual y el universo intersubjetivo corresponde a un telos suprahistórico como fuerza motivante del desarrollo histórico. Se trata de un fin supratemporal que se hace manifiesto en las vidas conscientes que se desarrollan en el tiempo. De modo que la vida racional se despliega en la historia hacia un fin que sobrepasa la historia. Así se pone de relieve que "la teleología, forma de las formas, es una modalidad de orden metafísico, ínsita en el devenir de las efectuaciones", y,

<sup>11</sup> IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, p. 150.

puesto que habita todas las operaciones de la vida subjetiva, afirma "su carácter fundacional en la medida en que se la comprenda como la forma propia de las efectuaciones de la subjetividad trascendental, inseparable de ella, orientada hacia un fin final"<sup>12</sup>. Iribarne se ha preocupado por esclarecer el sentido de estas tesis husserlianas a fin de descartar dos objeciones. Una concierne a un supuesto provincialismo que pondría énfasis en la pertenencia a la humanidad europea y revelaría una ceguera hacia los valores de otras formas espirituales. La otra atañe a que una pretensión unificadora ignoraría las identidades diferenciadas y por eso excluye el pluralismo. Respecto de la primera objeción cabe subrayar la posibilidad de esforzarse hacia el ideal de la vigencia de una unidad universal como reino del espíritu. Y en relación con la segunda objeción se debe tener en cuenta que no se trata de una voluntad homogeneizante sino de un entretejimiento de recíprocas alteridades en que el pluralismo tiene un papel esencial. Se trata de la búsqueda de una unidad en la que se articulan las pluralidades: "Esta última es la posibilidad verdaderamente humana, posibilidad regida por un telos que, no obstante, puede fracasar. Husserl sabe que los seres humanos pueden conducir al colapso de la humanidad"<sup>13</sup>.

El habitar ético del ser humano es un tema que tiene sus raíces en Heidegger y es enlazado con pensamientos de Husserl. Estar en el horizonte práctico actuando siempre de modo que se realice lo más correcto y lo más justo dentro de lo posible, y ejercer el vínculo intersubjetivo en la disposición del amor, es habitar éticamente el mundo. La mirada de Iribarne se dirige a la sociedad en un esfuerzo por tomar conciencia de sus problemas y resolverlos en una aplicación de la ética trascendental al ámbito mundano en el caso de su violación en todas las formas de violencia y en las guerras. Es una preocupación por el habitar concreto porque la situación actual muestra que no se cumplen las condiciones para el ejercicio de la responsabilidad por el propio desarrollo y el de la comunidad hacia fines cada vez más altos. No obstante, la empresa de habitar éticamente el mundo no es un mero proyecto o expresión de deseos como lo muestra la historia a través de personalidades como la Madre Teresa o el Abate Pierre y tantas otras mujeres y hombres anónimos, pero exige una adecuada pedagogía y política ética para ser efectivizada. Iribarne concluye: "Aunque se

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 204.

<sup>13</sup> IRIBARNE, J. V. *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 271.

trata de casos aislados, ellos bastan para excluir que sean imposibles; somos un proyecto en desarrollo que ha sido misteriosamente dotado de la capacidad disposicional, esto es, latente, de devenir persona moral<sup>14</sup>.

Iribarne subraya que, en los textos tardíos de Husserl, "la ética es subsu-  
mida por temas antropológico-trascendentales que son en última instancia me-  
tafísicos, y esto porque la teleología no solo habita la metafísica y la ontología  
de lo trascendental, sino toda la vida subjetiva, la trascendental y la mundana,  
que no es sino un modo de la percepción de sí misma de la subjetividad tras-  
cendental"<sup>15</sup>. El análisis de la cuestión de Dios muestra el modo en que el uni-  
verso monádico se encuentra teleológicamente orientado hacia y por la divini-  
dad como principio inmanente de perfección. La existencia humana debe ser  
comprendida en una doble vertiente. Por un lado, experimenta la vocación en  
que lo absoluto se le enfrenta como otro. Se trata de una invocación, es decir,  
de un llamado a la acción individual. Por el otro, la existencia se experimenta  
como la absoluta subjetividad manifestándose a sí misma como autodescubri-  
miento de lo absoluto. Dios está presente en la existencia humana como reve-  
lándose en ella. Una sugerente meditación hace converger, a pesar de las dife-  
rencias, enfoques de Husserl con los de Teilhard de Chardin a través de los te-  
mas de la teleología, la génesis, el amor y lo absoluto. Y en relación con la fe-  
nomenología más reciente, Iribarne subraya la importancia que adquiere para  
Husserl una filosofía segunda o metafísica preocupada por la facticidad y el ac-  
ceso a lo divino. Recordando que la fenomenología no es una doctrina sino un  
movimiento, estima que los desarrollos ulteriores, como los de M. Henry, J.-L.  
Marion y J.-L. Chrétien, se encuentran en una dirección que había sido vislum-  
brada y alentada por Husserl.

#### 4. ÉTICA Y SENTIDO DE LA VIDA

El habitar ético en el mundo tiene implicaciones de carácter existencial que se relacionan con las preguntas más radicales e inevitables acerca del sentido de la vida. Puesto que el mundo nos opone resistencias y nuestra vida se configura a partir de algo predado que no podemos obvia, no inventamos el sentido

<sup>14</sup> IRIBARNE, J. V. *De la ética a la metafísica*, p. 238.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 195.

que otorgamos a la vida como si fuera una creación de la fantasía, Por el contrario, en medio de una suerte de escucha, damos una respuesta personal a la interpelación. La vida encierra el reclamo de un rescate de lo que, como el talento y las circunstancias, nos ha sido confiado. Iribarne nos recuerda que el *Eclesiastés* ya expresa la mirada desconsolada del ser humano frente a los avatares de la vida, y plantea la cuestión a través de dos respuestas paradigmáticas: la vida como un cuento narrado por un idiota, y la vida como una oportunidad para hacer cosas buenas. Iribarne recorta, sin dejar de vislumbrar una cuestión mayor, la necesidad de descubrir el sentido irrepetible de cada vida personal.

Conferir sentido a la vida es hacer frente a las cuestiones de la finitud, la muerte y la esperanza. La finitud tiene un doble sentido: “[...] por una parte, la vida es *esta vez*, un día termina y, por otra parte, nadie puede vivir mi vida por mí. Mi vida es la mía. En esta cuestión no hay duplicados”<sup>16</sup>. Iribarne pone un énfasis especial en nuestra cualidad irrepetible, designada por el fundador de la fenomenología con la palabra *Einmaligkeit*, de personas que viven una sola vez. En razón de nuestra finitud, la vida ha de caracterizarse por la seriedad y la urgencia: “Tenemos coraje para vivir, resultamos, a pesar nuestro, heroicos en relación con el riesgo, en la medida en que si equivocamos el proyecto ponemos en peligro el sentido de nuestra vida, si bien esto solo es parcialmente así, puesto que nos movemos en pos del sentido a partir de la corrección de nuestros errores”<sup>17</sup>.

La finitud es el tema de un examen que se centra en el modo en que la experiencia de los límites refluye sobre la vida. El fenómeno se da porque no somos meramente finitos como las plantas y los animales, sino que tomamos conciencia de esa finitud. La cuestión es analizada a la luz del tema de la existencia vuelta hacia la muerte según Martin Heidegger, y se recuerda que Jean-Paul Sartre pone de relieve otros modos de la finitud bajo el nombre de “facticidad”. Se trata de aquello que no podemos modificar ni suprimir: nuestra corporalidad, el pasado que tiene la solidez de lo definitivo a nuestras espaldas, y la libertad, es decir, la imposibilidad de dejar de elegir de modo permanente nuestro ser. Queda consignado también el análisis de Eugen Fink sobre los fe-

<sup>16</sup> IRIBARNE, Julia V. *En torno al sentido de la vida. Ensayos fenomenológicos sobre la existencia*, Morelia: Jitanjáfora, 2011, p. 144.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 147.

nómenos fundamentales de la existencia en que aflora la finitud como la muerte, el amor, la lucha, el trabajo y el juego, y se añaden a esta lista los fenómenos del conocimiento y la comunicación, con la observación de que la enumeración podría extenderse. No es difícil señalar los límites del conocimiento, y se nos remite a lo dicho por Albert Einstein: "Quien intenta aparecer como una autoridad en el terreno de la voluntad y del conocimiento se pone en ridículo ante los dioses". Asimismo, la comunicación es limitada. Nuestros mensajes están sujetos al horizonte de sentido del otro que solo asegura una recepción parcial de lo que comunicamos. También lo es la comunicación consigo mismo en la medida en que el acceso a la fuente de nuestras convicciones y nuestros actos se mantiene inconsciente.

La muerte es el paradigma de la finitud, y es posible detenerse en algunas experiencias que se relacionan con ella. Estamos sometidos a una pérdida de energía vital, y sentirse abandonados de esta manera permite aproximarse al sentimiento de la muerte. Si la vitalidad cae por debajo de un cierto nivel como puede suceder en la enfermedad, tenemos la experiencia de lo fácil que resulta la desaparición del resto de vitalidad. Es la experiencia de un deslizamiento hacia la muerte que se siente como una entrega al cansancio y una expectativa de alivio. Estados de ánimo como la desesperación, la tristeza o la enfermedad posibilitan la experiencia de una relación amistosa de aceptación con la muerte. Otra experiencia que puede desvelar el sentimiento de la muerte es la experiencia de no ser amado por nadie ni de ser necesario para nadie. Estamos en una situación sin signos positivos ni negativos, es decir, en una monotonía en la que se disuelven todos los afectos. Además, nuestra experiencia de la muerte se relaciona con la muerte del otro, que significa el aniquilamiento de toda expectativa anticipante de su presencia. Por tanto, si bien la experiencia originaria efectiva de la muerte es imposible, contamos con otras que convergen en una pseudoinstitución originaria de ella.

La esperanza se manifiesta en una suerte de entonamiento persistente con el que configuramos el mundo con un cierto tono afectivo. Supone una determinada disposición que no se dirige a un orden de cosas determinado sino que tiende a impregnar todas las demás actitudes y las colorea. La actitud esperanzada contrasta con la actitud optimista en la que se expresa una convicción acerca del buen término de las situaciones porque Dios o el destino favorable ha de solucionar el problema. Y difiere de la desesperanza, en la que ya no se

procura el cumplimiento de proyectos porque no se pretende injerencia en el curso de los acontecimientos. Es posible distinguir una dimensión mundana y una dimensión trascendente de la esperanza. En el primer caso se trata de un enfoque del futuro en que los signos negativos del mundo se transforman en favorables. Esta forma de esperanza puede tener un variado alcance. La proyección menor concierne al ámbito en que se desarrollan nuestras acciones y a las posibilidades restringidas que tenemos si queremos modificar la situación. Asumimos nuestras limitaciones, y nos disponemos con confianza a mejorar las cosas. Sabemos que hay cursos de acontecimientos que nos desbordan, y esto nos lleva a reflexionar sobre la mejor orientación que podemos dar a nuestra existencia y sobre la meta a la que debe tender. Esta dirección futura incluye el con-vivir, y el alcance más abarcador se refiere a la realización de un mundo en paz en que se reconoce universalmente la dignidad humana. La convivencia en la vida comunitaria tiene un valor propio, y genera, a partir de sus propias posibilidades, la esperanza de que las generaciones futuras vivan en un mundo mejor. Mientras que en la dimensión mundana subyace una esperanza en el devenir futuro de la humanidad, en la dimensión de la trascendencia se atisba la incidencia de un sentido mayor que confiere perdurabilidad a nuestros más elevados afanes cotidianos. La esperanza escatológica de un no-fin es un don porque no resulta de la propia voluntad y tampoco, como el amor o la fe, responde a órdenes ajenas. Siguiendo a Marcel, Iribarne añade otros dos caracteres esenciales de la esperanza: una condición profética porque implica una referencia a lo que deberá ser; y una condición salvadora que remite a una misteriosa eficacia que está en las antípodas de la eficacia de las armas.

Iribarne consideraba que el rasgo común de los seres humanos es la capacidad trascendental constitutiva que les permite organizar la experiencia mediante sentidos y configurar mundos. La diferencia entre ellos reside en los productos constituidos por esta capacidad común, y encuentra una significativa ilustración en el contraste entre agnosticismo y gnosticismo. No se trata de una diferencia inter-cultural sino de una diferencia intra-cultural que responde la presencia universal de dos tipos de seres humanos: el escéptico con su posición no-afirmativa y el hombre de fe con su actitud afirmativa. La esperanza escatológica o esperanza de un no-fin es un don porque no resulta de la propia voluntad ni responde a órdenes ajenas. No se puede ordenar la esperanza como no se puede ordenar el amor o la fe: "De este modo, los avatares del llegar a ser

uno mismo culminan en una conjetura que tal vez es solo, apenas, algo más que una sospecha, o dicho de otro modo, en una conjetura que es una esperanza”<sup>18</sup>.

## 5. EL RECUERDO PERSONAL

Conocí a Julia en la década del 60 cuando éramos estudiantes en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Los encuentros se prolongaron luego en reuniones organizadas por nuestro maestro E. Pucciarelli y cobraron especial intensidad a partir de la iniciación en 1985 de los Encuentros de Fenomenología y Hermenéutica, en los que siempre tuvo una activa, decisiva y asidua participación. Dicho con más precisión: desde el primer Encuentro asistió todos los días a los veinticuatro Encuentros realizados durante su vida. En 1987 defendió su sobresaliente tesis doctoral sobre la intersubjetividad en Husserl en un acto en el que tuve el honor de participar como miembro del jurado. Desde esa época fue Miembro Titular del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, y a partir de 2001 Directora de su Sección Fenomenología y Hermenéutica. También integró el Consejo de Redacción de la revista *Escritos de Filosofía*, órgano del Centro, y el 21 de diciembre de 2009 fue designada Miembro Correspondiente de la Academia.

En los últimos años, a pesar de la salud debilitada y una contextura física ya muy frágil, Julia continuó su actividad con ejemplar empeño. Estuvo presente en el IV Congreso de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas, realizado en Segovia en septiembre de 2011, en el que presentó un trabajo sobre “On the «Green» of the «Golden Tree» of Life”, y en el VI Coloquio del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, que tuvo lugar en Santiago de Chile en noviembre de 2012. En septiembre de 2013 dictó la conferencia inaugural de nuestro XXIV Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica sobre el emblemático tema “Descripción e interpretación (*Deutung*) en clave husserliana”. No abandonó la costumbre de reunir, luego de los Encuentros, al núcleo organizador y a los ocasionales invitados extranjeros en un almuerzo en su hermosa y apacible casa de Santa María de Tigre en los alrededores de Buenos

<sup>18</sup> IRIBARNE, J. V. “Acerca de los avatares del llegar a ser «uno» mismo”, p. 71.



Aires, y siguió asistiendo hasta noviembre a las reuniones de la Sección Fenomenología y Hermenéutica en el Centro de Estudios Filosóficos. Falleció el 9 de marzo de 2014 a la edad de 84 años.

En el Prólogo de uno de sus libros dejé consignado que siempre había contado con su “generosa, entusiasta, calificada y eficaz colaboración”. Hoy solo puedo reiterar con mayor énfasis, emoción y reconocimiento estas palabras. Su vida fue un ejercicio de los dos principios fundacionales de la ética husserliana que ella siempre enfatizó: la responsabilidad por sí mismo y por los otros. Su muerte nos deja el vivo recuerdo de su cariño y amistad cordial, y ha sido para la actividad del Centro de Estudios Filosóficos, y el desarrollo de los Encuentros, una pérdida de enorme magnitud. Su recuerdo es a la vez un llamado entrañable a continuar su valiosa tarea en una permanente renovación. En su último libro, Julia nos ha señalado que la condición de posibilidad para vivir la propia muerte como muerte realmente humana reside en la comprensión de que todas las edades tienen su propia clave, en saber buscar en cada edad la clave que les es propia, y en vivir con plena confianza cada momento de la vida: “Vivir —nos dice— es llevar a cabo una tarea, dar respuesta a un llamado; habiéndola llevado a cabo, querríamos partir hacia algo diferente y no seguir viviendo interminablemente del mismo modo o empezar de nuevo”<sup>19</sup>.

Estas palabras constituyen un eco —y reflejan el cumplimiento vital— de un pasaje referido a la muerte en el texto de Husserl, “El valor de la vida”, que ella tradujo y publicó en *Acta fenomenológica latinoamericana*: “Me consuelo con facilidad, si soy amante de los seres humanos, con la idea de que mi obrar es eslabón de una cadena del obrar, que mediante la cadena de las generaciones avanza en el marco de la infinita realidad del mundo y que su bien favorece a otros, y que por su intermedio mejorada, elevada, ampliada, a su vez favorece a las generaciones venideras”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 158.

<sup>20</sup> HUSSERL, Edmund. “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, trad. Iribarne, J. V., *Acta fenomenológica latinoamericana*, Volumen III, Lima/Morelia (México), 2009, p. 817.